Aristû el-Hakîm: Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar

VEYSEL KAYA*

"Hikmet müminin yitiğidir; bulduğu yerde alır."

Hz. Muhammed

Giriş

Çoğu düşünce tarihçisi Aristoteles'in felsefeye en önemli katkısının mantık alanında olduğu konusunda hemfikirdir. Bu katkıyı oldukça ilgi çekici kılan şey ise, Aristoteles'in kendi mantık sistemi içinde önerdiği kavram ve çözümlerin, sonraki düşünce gelenekleri içerisinde çok daha farklı amaçlar için işlevsel hale getirilmesidir. Bu aktivitenin, aslında başlangıçta hiç öngörülmeyen sonuçları da olmuştur: Düşünsel amaçlar, tarihsel realiteleri başkalaştırmış ve "algılanan Aristoteles", milattan önce 384-322 yılları arasında yaşamış "tarihsel Aristoteles"ten bambaşka bir hal almıştır. Örneğin son dönem Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmak üzere tasarlandığı anlaşılan bir mantık kitabından alıntılayacağımız aşağıdaki metin, Aristoteles'in "ne hale geldiğini" göstermesi açısından ilgi çekicidir:

* Bu makalede öne sürdüğüm görüşleri öz olarak, "Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi" (Uludağ Üniversitesi - 2013) isimli doktora tezimde savunmuş ve "Avicenna and Kalam: A Different Approach to the Standard History of Islamic Theology" (Osnabrück Üniversitesi/Almanya - 2014) ve "Felsefe-Kelam İlişkisine Problem Odaklı Bir Yaklaşım" (Bilim ve Sanat Vakfı/İstanbul - 2014) başlığı altındaki sunumlarda katılımcılarla paylaşmıştım. Gerek tez aşamasında gerekse bu sunumlarda eleştiri ve önerileriyle katkıda bulunanlara teşekkürü borç bilirim.

> Ey tâlip! Malum ola ki, tahkik Aristoteles tilmiz-i Eflatun ve Eflatun tilmiz-i Pokrat ve Pokrat tilmiz-i Sokrat ve Sokrat tilmiz-i Lokman ve Lokman tilmiz-i Davud aleyhisselam. Malum ola ki, Aristoteles bidayet-i emirde Eflatun'un tilmizi idi. Ve Eflatun için telâmîz-i kesîre olup bu şâkirdânlar Eflatun'dan hikmet ahz ederlerdi. Hikmet ahz edecekleri vakitte Eflatun'un etrafına üç saf olup mükaşefe tarikiyle hikmet kesp ederlerdi. Nitekim etrafında olan telâmîzden birinin bâline yani kalbine ihtilaç vaki olduğu vakitte, yani kalbine titremek ve şüphe arız olduğu vakitte bil-mükaşefe Eflatun'un kalbine şâkirdânın kalbinin ihtilacı tulû edip, tekellüm ve mübahese etmeyerek cevap alıp cevap verirlerdi. Onun için bunlara "İşrâkiyyûn" tesmiye kılındı. Bâdehû Aristoteles, sülûkunu terk edip vezâret sıfatıyla İskender-i Rûmî Hazretlerine tabi oldular. Halbuki Aristoteles, Eflatun'un ednâ şâkirdânından olup, üçüncü safta otururdu. Ve dahi Aristoteles her gün İskender Hazretlerinin huzur-ı şeriflerine dâbbe üzere râkib olduğu halde gidip gelmekte olup, telâmîzleri dahi rikâbında yürüyücü oldukları halde yine kalpten kalbe Aristoteles'ten hikmet ahz ederlerdi. Onun için bunlara "hükemâ-yi meşşâiyyîn" tesmiye ettiler, süratle yürüdüklerinden için.[1]

Bu metne bakılırsa, Aristoteles, Platon'un öğrencisi olmasına rağmen, bilimsel birikimi Davut peygambere dayanan bir geleneğin devam ettiricisidir. Üstelik Platon'un ders halkasındaki yeri, hiç de iyi değildir: Kendisi dersleri en arka sıradan takip etmektedir ve siyaset hayatına atılmayı hocasının yolundan gitmeye tercih ederek, samimi bir şakirdin yapmaması gereken bir hatayı yapmıştır. Bu arada, hem Platon, hem Aristoteles'in derslerinde dikkat çeken bir şey vardır ki, o da her iki hocanın derslerini dudaklarından herhangi bir kelime dökülmeksizin, gönülden gönüle aktarım yoluyla işlemeleridir. Öyle görünüyor ki, burada betimlenen Aristoteles, Osmanlı'nın tasavvufla yoğrulmuş olan atmosferine hitap eden bir Aristoteles'tir.[2] Kuşkusuz,

1 Anonim, *Mantık Vaz'iyye Ferîde Âdâb*, İstanbul, 1289, s. 3-4.

2 Osmanlı bilim ve düşünce dünyası içerisinde başlı başına bir "Aristotelesçilik"ten bahsedilip edilemeyeceği sorusu, şu anda elimizde olan materyalden çok daha fazlasının gün yüzüne çıkarılmasına bağlıdır. Bunun ilk adımı şüphesiz, elyazması halinde bulunan eserlerin edisyon kritik ve incelemelerle araştırıcıların istifadesine sunulmasıdır. Böyle bir proje çerçevesinde akla gelen ilk isim, Aristoteles'in yapıtlarına özel bir ilgi gösteren ve "muallim-i sâlis" (Aristoteles ve Fârâbî'den sonra "üçüncü öğretmen") lakabıyla anılan Yanyalı Esat Efendi (ö. 1731) olmalıdır (TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nde bu düşünür hakkında sunulan portre ("Yanyalı Esad Efendi", Kazım Sarıkavak, C. XLIII, s. 322-323) oldukça negatif ve yanıltıcıdır.) Ayrıca Aristotelesçilik'in sadece Aristoteles metinlerinin şerhlerinde aranması doğru bir yaklaşım değildir. Osmanlı devrinde üretilen kelâm ve felsefe literatürü içinde Aristoteles ve felsefesine, çeşitli yoğunluk ve derinlikte göndermelerde bulunulduğu gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin "Râgıp Paşa'nın Hocası" olarak tanınan İbrahim Halebî'nin (ö. 1776) *el-Lüm'a fî Tahkîki Mebâhisi'l-Vücûd* (ed. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır: Dârü'l-Besâir, 2008) ismindeki eseri, Aristoteles felsefesinin etkileri ve kabulü açısından incelenmeyi beklemektedir.
Osmanlı'ya benzer şekilde, Safevîler dönemi İran coğrafyasında Aristoteles geleneğine yönelik ilginin tarihi ve toplumsal arka planı için bkz. Di Branco, Marco, "The 'Perfect King' and his Philosophers Politics, Religion and Graeco-Arabic Philosophy in Safavid Iran: the Case of the 'Uṭūlūǧiyā'", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), s. 191-217.

böyle bir Aristoteles imajını gerek Osmanlı düşüncesine, gerekse tüm İslam düşüncesine genellemek son derece yanıltıcı olacaktır. Aristoteles felsefesinin İslam düşüncesindeki etki ve yankısının hakkıyla incelenmesi, öncelikle Aristoteles'e ait olarak kabul gören metinlerin nasıl bir içselleştirme sürecinden geçtiğini görmekle geçerlilik kazanır.[3]

İslam dünyasının Aristoteles metinleriyle olan tanışıklığı, bilindiği gibi, Grek düşüncesinin Arapçaya aktarılmaya başlandığı döneme, kabaca sekizinci-dokuzuncu yüzyıllar arasını kapsayan bir kesite rastlar. Kısaca "Tercüme Dönemi" olarak adlandırılan bu periyodda tıp, astronomi gibi siyaset açısından belirli pratik değeri olan alanlara ait metinler yanında, Aristoteles'in kitapları da Arapçaya kazandırılmaya başlanmıştır.[4] Çeviri işini üstlenenler daha çok Hıristiyan bilginlerdi ve Aristoteles'in eserleri Süryanice ve Pehlevice (eski Farsça) gibi dillerden bu dillere vakıf çevirmenler tarafından yapılmaktaydı. İlgi çekici bir şekilde *Politika* hariç Aristoteles'in tüm diğer yapıtları, Arapça konuşanların istifadesine sunulmuştu. Aristoteles külliyatı içerisinde en çok önem verilenler, mantığa dair eserleriydi. Bunun böyle olmasında, İslam öncesi Ortadoğu Hıristiyan okullarının *Organon*'u dinsel ve dinsel olmayan tüm bilimlere giriş için okunması gereken bir metin olarak görmesi etkili olabilir. Öte yandan Araplarda "Kitâbü'l-Hurûf" (Harfler Kitabı) ve "Mâ Ba'de't-Tabî'a" (Fizik'ten Sonra Gelen) olarak bilinen *Metafizik*'in klasik dönem Müslüman düşünürleri üzerindeki etkisine de özellikle değinmek gerekir. *Metafizik*'in bilinen ilk çevirisi, Arapların ilk filozofu olarak tanınan

3 Aristoteles külliyatını İslam düşüncesi içerisinde özet bir şekilde ele alan Türkçe bir çalışma vardır: Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983. Arapça Aristoteles hakkında derli toplu bir güncel sunum için: D'Ancona, Cristina, "Aristotle and Aristotelianism", *Encyclopedia of Islam Three*, Brill: 2009, Brill Online. Buraya son zamanlarda yayımlanmış önemli bir Türkçe çalışmayı da eklemeliyiz: Üçer, İ. Halil, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM, 2013, s. 37-90.

4 Çeviri faaliyetiyle ilgili en bilindik kaynak şudur: Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür,* çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Kindi'nin (ö. 850'den sonra) istifadesine sunulmak üzere Ustâs adındaki bir çevirmen tarafından yapılmıştır. Kindi çevresi içerisinde *Aristoteles'in Teolojisi* gibi apokrif diğer başka metinlerle birlikte Aristoteles'in görüşlerinin İslam toplumuna tanıtılması projesinde yer alan bir yapıt olan *Metafizik*'e yönelik devam eden bir ilginin olduğu söylenebilir. Bu özel ilginin nedeni, konusu dolayısıyla İslam'ın Tanrı hakkındaki öğretilerine yaklaşması olmalıdır. Nitekim İslam felsefesinin Kindi'den sonraki önemli ismi Farabi, *Aristoteles'in* Metafizik Kitabı*'ndaki Amacının Açıklanması* (*el-İbâne 'an Garadi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a*) isimli risalesinde, Aristoteles'in eserinin neden alışılageldik bir teoloji (*ilmu't-tevhîd*) kitabı olarak görülmemesi gerektiğini, kitaptaki varlık ve birlik hakkındaki araştırmaların teolojiyle nasıl bir bütünleşmesi olduğunu açıklamaya çalışır. *Metafizik*'i kırk kez okuduğu halde ne amaçla yazıldığını bir türlü çözemeyen İbn Sina, muhtemelen Farabi'nin bu küçük eserini okuduktan sonradır ki, *Metafizik*'in neden yazıldığı hakkında net bir fikir sahibi olur.[5] Öte yandan, *Metafizik*'in yalnızca felsefe ile ilgilenen bir elit çevreyle sınırlı kaldığını iddia etmek, doğru bir yaklaşım olmaz. En yüksek varlık/kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak Tanrı'dan bahseden bu eser, İslam inanç ilkelerini eytişimsel (*cedel*) bir tarzda savunmayı amaç edinen kelamcıların (*mütekellimûn*) dikkatinden kaçmadı. Çeviri hareketi, toplumsal tabanı olan ve siyasal iktidarı elinde bulunduranların güdümünde olan bir hareketti. Hangi sahada olursa olsun devlet desteğiyle bilimsel aktivitelerini sürdüren ulemanın, Aristoteles'in fikirlerini salt reddetme endişesiyle hareket etseler bile, bu epistemik çevreden dışarıda durması mümkün olamazdı.[6] Bu tarzda bir kişilik olarak öne çıkan Mutezili kelâmcı Nazzam'a dair ilginç bir olay, kaynaklarda aktarılır. Abbasilerin önde gelen devlet adamlarından, entelektüel ilgileriyle bilinen Cafer b. Yahya

5 İbn Sina, *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004, s. 13-14.

6 İslam düşüncesinin ilk dört yüzyılında üretilen literatür hakkında en önemli kaynak olan İbn'ün-Nedîm'in *Fihrist*'i, Aristoteles felsefesinin öğelerine çeşitli yönlerden cevap vermek için kaleme alınan birçok eser ismi aktarır: *Kitâbü'r-Redd 'alâ Ashâbi'l-Heyûlâ* [Hyle Teorisini Savunanlara Yanıt] (Nazzâm), *Kitâbü'r-Redd 'alâ Ashâbi't-Tabâyi'* [Doğa Görüşünü Savunanlara Yanıt] (Ca'fer b. Harb), *Kitâbü'r-Redd 'alâ Aristâtâlîs fi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* [Tözler ve İlinekler Hakkında Aristoteles'e Yanıt] (Dırâr b.'Amr), *Kitâbü İsbâti'l-Cüz' ellezî Lâ Yetecezze'* [Bölünemeyen Parçanın Kanıtlanması] (Abbâd b. Süleymân), *Kitâbü'n-Nakz 'alâ Aristâtâlîs fi'l-Kevn ve'l-Fesâd* [Aristoteles'in Oluş ve Bozuluş Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi] (Ebû Hâşim Cübbâ'î)... Günümüze ulaşmayan tüm bu başlıklar, genelde Grek, özelde Aristoteles felsefesine karşı gelişen reaksiyonun ve sonuçta bu felsefeyle olan etkileşimin tanıklarıdır.

Bermeki (ö. 803), bir tartışma esnasında Aristoteles'ten bahsetmeye başlayınca orada bulunan Nazzam, kendisinin Aristoteles'in kitabını inceleyerek delilleriyle çürüttüğünü söyler. Bermeki'nin "Hani sen Aristoteles'in kitaplarını okumamızı hoş görmüyordun?" sorusuna Nazzam, "Aristoteles'in kitabını sana baştan sona doğru mu, yoksa sondan başa doğru mu ezbere okumamı istersin?" yanıtını vererek, felsefe literatürüne ne kadar hâkim olduğu hissini vermeye çalışır.[7] Nazzam'ın bahsettiği kitabın hangisi olduğu konusunda kaynaklar suskun olsa bile, onun Aristoteles'in *Fizik*'ini oldukça iyi bildiği araştırmalar sonucu kanıtlanan bir gerçektir.[8]

Arapçaya aktarılan Aristoteles külliyatının özellikle mantık, fizik ve metafizik ile ilgili metinlerinin, Müslüman düşünürlerin kendi inanç esasları doğrultusunda sınırlarını çizmeye çalıştıkları ilkelerle bir karşılaşma yaşadığı kesin. Ancak ilgi ve alanlarda birlik, amaçlarda bir birliği de beraberinde getirmekte midir? Daha dar bir planda soracak olursak, Aristoteles metinleri de bir tanrıdan bahsetmektedir[9] ama acaba bu tanrı, İslam'ın her şeye varlığını bahşeden ve onları yetkin bir şekilde varlıkta tutan tanrı anlayışına uygun mudur? Bu soruyu bir yorum kuramı sorusuna dönüştürürsek, Aristoteles'e ait olarak kabul edilen metinler, çeviri hareketi dönemindeki İslam toplumunda karşılık bulacak verilere sahip midirler? *Organon*'daki tüm kitaplara açıklama yazmış olan Farabi, bu soruyla ciddi bir şekilde ilgilenir ve Aristoteles felsefesine İslam toplumunda neden gereksinim duyulduğu sorusuna yanıt vermeye çalışır. Farabi'nin aktardığına göre, kendi dönemindeki bazı kişiler (ki bunlar muhtemelen Arap dilinin kendi iç mantığına sahip olduğunu savunan ve Yunan mantığının başka dillerde pek bir şey ifade etmeyeceğini savlayan Arap dilcileridir) *Organon*'un mantığa dair incelemelerinin İslam toplumu için gereksiz olduğunu düşünmektedir. Mantığın evrenselliğinin sıkı bir savunucusu olan Farabi bu soruya verdiği yanıtta, aslında oldukça uzlaşmacı bir şekilde, Aristoteles metinlerinin hiçbir "işleme uğramadan"

7 Saul Horovitz, *Über den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalams*, Breslau: Fraenckel'scher Stiftung, 1909, s. 9.

8 Bkz. van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra (I-VI)*, Berlin, New York: De Gruyter, 1992, III, s. 212.

9 Tipik bir örnek vermek gerekirse, *Metafizik*, *Lambda*, 1072b'deki ifadelerin Arapçaya "İnnellâhe hayâtün ezeliyyetün" gibi ifadelerle çevrilmiş olması (Themistius, *Şerhu Sâmsâytûs fî Harfi'l-Lâm*, *Aristû 'inde'l-'Arab* içinde, ed. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947, s. 18), bir kelamcının dikkatini çekecek yeterlikte bir örtüşmeyi sağlar. Çünkü Allah hakkında ezelîlik (başlangıcı olmama) ve hayat (canlılık) gibi sıfatlar bizzat Kuran'ın Tanrı'ya atfettiği niteliklerin başını çekmektedir.

salt Yunancadaki haliyle aktarılmasını sakıncalı bulur. Ona göre, gerçekte Aristoteles'e uymanın (*iktidâ bihî*), bir başka ifadeyle gerçek bir "Aristotelesçi" olmanın yolu, onun yazdıklarını her dilin kendi içinde alışılmış ve kullanılagelen deyimleriyle açıklamaktan geçer. Bu da o dilin mevcut anlam dünyasına kapı aralamakla olacak bir şeydir. Yoksa Yunanca ifade, kalıp ve anlayışları tıpatıp yansıtmak bir işe yaramaz.[10] Bu görüşüyle Aristoteles felsefesinin bir dönüşümünü haber veren Farabi, gerçekten de önermeler ve tasım şekilleri gibi temel mantık konularını o dönemin kabul edilmiş kelami (kelam, yani İslam inancının diyalektik savunusuyla ilgili) ve fıkhi (fıkıh, yani İslam hukuku ile ilgili) yargıları çerçevesinde işler.

Öyleyse, Aristoteles metinleri karşısında gösterilen tepki, ister Aristoteles'i saf dışı bırakma isterse de onu İslam toplumuna kabul ettirme güdüsüyle işlesin, bir dönüştürme tepkisidir. Aristoleles'in aklın ulaşabileceği en uç noktaya ulaştığını ve bunun daha ötesinin olmadığını söyleyen İbn Rüşd de, onun peygamberlerin getirdiği doğru yoldan insanları akıl oyunlarıyla saptırmaya çalışan grubun fikir babası olduğunu düşünen Gazali de kendilerine hitap eden bir Aristoteles'i, yani İslâm düşüncesinde yer etmiş haliyle "Aristû"yu dikkate almıştı. İşte biz bu makalede, Aristoteles'in İslam düşüncesi içerisindeki dönüşümünü betimleme açısından önemli çıkış noktaları sağlayacak olan üç temel konuyu ele aldık. Bunlar sırasıyla, aklın en genel yargıları olarak kipler, zorunlu varlık olarak Tanrı ve gerçek birliğin sahibi olarak Tanrı konularıdır. Bu konuların büyük oranda teoloji başlığı altına sokulabilecek olmasını, ilgi alanımızın bir sonucu olmasıyla basit bir şekilde açıklayabiliriz. Ancak Aristoteles'e ait birikimin belirli amaçlar uğruna işlevsel hale getirildiğini ve dinsel düşünce söz konusu olduğunda, teoloji (*ilâhiyyât*) gibi bu edime oldukça uygun tabanlar bulunduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Yapılacak iş ise, bu edimdeki iç dinamikleri gözlemlemektir. Bu nedenle, makalenin yöntemi olarak, söz konusu üç konu bağlamında belirlediğimiz ve birbiriyle bağlantılı olduğunu düşündüğümüz bazı temel metinleri diyakronik/dikey bir incelemeye tabi tuttuk. Böylelikle, Aristoteles'e ait olarak gördüğümüz bir temel nosyon etrafında metinlerin nasıl evrildiğini izleyebilmeyi amaçladık. Böyle bir incelemenin belki de en ilginç sonucu, Aristoteles'in mirasına en sert tepkiyi koyan kesimlerde bile –ki bununla başlıca kelamcıları kastediyoruz– nasıl derin bir etkinin bırakılmış olduğunu gözlemek olacaktır.

10 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs es-Sağîr, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde, ed. Refîk el-'Acem, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986, s. 68-70.

A. Aklın En Genel Yargıları Olarak Kipler

Kuran'ın dikkat çekici özelliklerinden biri, muhatabı olan insanlara sık sık akıllarını kullanmalarını öğütlemesidir. Birçok yerde Tanrı'nın, inanç açısından İslam'ın öğretilerinden uzak düşenleri (ötedünyaya inanmayanlar, puta tapanlar) akıllarını kullanmamakla suçladığı görülür. Bu nedenle, aklı kullanmanın Kuran'ın temel söylemlerinden biri olduğu görülebilmektedir. Ancak akla bu denli önem veren kutsal metinde şu konu dikkatleri çeker: Akıl, hiçbir yerde tek başına bir ad olarak geçmez, her zaman bir eylem formunda kullanılır. Yani Kuran, salt "akıl"dan bahsetmez; "akıl yürütme", "aklını kullanma"dan bahseder ki bunlar genel olarak anlayışlı olma anlamını verir. Ne ki Kuran'ın inişinden sonra zaman ilerledikçe bir "akıl anlayışı"nın oluşmaya başladığı gözlenir. Hz. Muhammed'in arkadaşları ve onları takip edenler arasında akıldan bahseden ve onu başlı başına bir yeti/değer olarak ele alan o kadar çok söz birikir ki, birkaç yüz yıl sonra bu sözlerin tümünü bir araya getirmeyi amaçlayan ve sadece akıldan bahseden kitapların yazıldığı görülür.[11] Bu birikimin sadece din bilimlerinin kendi sınırları içerisinde gelişen bir yapı olduğu ve dışarıyla etkileşime kapalı olduğunu düşünmek, eksik bir gözlem olacaktır. Çünkü bir noktadan sonra Müslüman düşünürler tümel bilgilerle de ilgilenmeye başlamışlar ve kendilerine has bir akıl teorisi ortaya koymaya çalışmışlardır.[12] Bu süreçte en önemli nokta, başlangıçta tikel olayları hedef alan dinsel söylemin (Müslümanların yaşantısında bir sorun olunca Tanrı ya da peygamber anında müdahele ediyordu), bilimsel üretime geçme adına teoriler üretmesi ve kendi kavramlarını tanımlamayı amaç edinmesidir. Dinsel söylemin "tikeller yığını" halinde duran öğretilerini düzenleyecek genel çatılar kurmak oldukça elverişli olacaktır. Tüm dinsel ilkelere geçit veren bir akıl teorisi, fıkıh ve kelam gibi İslami bilimlerin tümel karakterlerini kazanmasında önemli bir hizmet göreceği gibi, bu yolla dinsel bilginin akıl tarafından desteklenmesi de temin edilecektir. İşte Aristotelesçi geleneğin kiplik mantığında sunduğu temel plan, Müslüman düşünürler için oldukça kullanışlı bu iskeleti sağlamış gözükmektedir:

11 Muhasibî, *Mâ'iyyetü'l-Akl ve Hakîkatu Ma'nâhu*; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve Fazluhû*. Osmanlı dönemine kadarki akılla ilgili oluşan birikimin bir sentezi olarak görülebilecek bir risale için bkz. Alper, Ömer Mahir, "İbn Kemal'in *Risâle fi Beyâni'l-Akl*'ı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), s. 235-269.

12 Bu gelişimin özet bir tasviri için bkz. Kaya, Veysel, "Reason and Intellect", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, ed. Ibrahim Kalın, Caner Dagli, Oxford University Press, c. 2, s. 185-191.

A.I. Arapça Aristoteles (krş. *Yorum Üzerine*, 22a14) (İshak b. Huneyn çevirisi, 9. yüzyıl):

Olumlama ve olumsuzlamanın çeşitlerini incelememiz gerekir. Bunlar şu kısımları içerir: olması mümkün olan (*mâ yümkinü en yekûn*), olması mümkün olmayan, olması ihtimal dahilinde olan (*mâ yahtemilu en yekûn*), olması ihtimal dahilinde olmayan, imkânsız (*mümteni'*) ve zorunlu (*darûrî*).[13]

A. II. Fars Pavlus (6. Yüzyıl, Süryani teolog)

Doğası gereği söylemin dayandığı maddeler üç tanedir: Zorunlu, mümkün ve imkânsız. Zorunlu, var olan ve başka türlü olamayan şeydir. İyi, kötü ve 2 ile 2'nin çarpımının 4 olması gibi. Mümkün, var olan ve başka türlü olabilen şeydir. Yürümeyen birinin yürümesi gibi. Ya da mümkün, var olmayıp da var olabilen şeye de denir. Gramerci olmayan biri gramerci olabilir. İmkânsız ise var olması söz konusu olmayandır. Aslanın domuz olması, insanın doğuştan dört ayaklı olması ya da 2 ile 2'nin çarpımının 10 olması gibi.[14]

A. III. İbnü'l-Mukaffa (8. yüzyıl, İran asıllı Arap dilbilimci, felsefeci, bürokrat)

Aristoteles der ki: Şeyler (*el-umûr*) üçtür: Zorunlu, "ateş sıcaktır" sözünde olduğu gibi. İmkânsız, "ateş soğuktur" sözünde olduğu gibi. Ve mümkün, "insan, yazandır" sözünde olduğu gibi (...) Zorunlu ve imkânsız olan şeylerde bir çelişki ortaya çıkarsa hangi yönün doğru, hangi yönün yanlış olduğunu biliriz. Örneğin biri "ateş sıcaktır", diğeri "ateş soğuktur" dese, bu sözlerden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu mutlaka biliriz. Öte yandan mümkün olan bir şeyde çelişki ortaya çıkarsa, iki şıktan birinin doğru olması gerekirken, hangi yönün doğruya daha uygun olduğu bilinmez (...) Örneğin biri "şu adam yürüyor" dese, diğeri de "o yürümüyor" dese, bu ikisinden birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu bilmekteyiz; ama hangi tarafın doğru, hangi tarafın yanlış olduğu bilmemekteyiz.[15]

13 Bedevî, Abdurrahman, *Mantıku Aristû*, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980, s. 122.

14 Roche, Henri-Hugonnard, "Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermenias* d'Aristote: Paul le Perse et la tradition d'Ammonius", *Studia graeco-arabica* 3 (2013), s. 54-55. Metnin aslı Süryanicedir. Buradaki metni aktarırken makaledeki Fransızca çeviriden faydalandık. Bu konuda yardımcı olan Zeki Özcan'a teşekkürü borç bilirim.

15 İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık*, ed. Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1357, s. 38-45.
Benzer bir aktarıma Abbasiler dönemi İran asıllı tarihçi Yakubî'nin (ö. 897) *Tarih*'inde rastlanır: [Aristoteles'e göre] Şeyler (*el-umûr*) üçtür. "Ateş sıcaktır" örneğindeki gibi zorunlu (*vâcibe*), "Ali, yazandır" örneğindeki gibi mümkün (*mümkine*) ve "ateş soğuktur" örneğindeki gibi imkânsız (*mümteni'a*)". Bu aktarım bize İbnü'l-Mukaffa'nın sunumunun erken dönem İslam düşüncesinde yaygın olduğunu pekala gösteriyor. Bkz. Yakubî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, ed. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 111. Bu kaynağı görmemi sağlayan H. İbrahim Hançabay'a teşekkür ederim.

A.IV. Matüridi (10. yüzyıl, kelamcı, Matüridiyye ekolünün kurucusu)

Esaslar (*el-usûl*) üç tanedir: İmkânsız, zorunlu ve bu ikisinin arasında olan, yani mümkün. Evrendeki tüm şeyler bu üç esastan birinin içindedir. Tanrı'nın insanlara gönderdiği vahyin (*haber*), aklın "zorunludur" yargısını verdiği bir şeyin aksini söylemesi düşünülemez. İmkânsız için de aynı şey geçerlidir. Ama "mümkün"e geldiğinde iş değişir: Mümkün, halden hale, elden ele, otoriteden otoriteye değişir. Aklın böyle bir konuda, "bu zorunludur" ya da "bu imkânsızdır" şeklinde bir yargıya varması söz konusu olamaz. İşte peygamberler insanlara bunun için gönderilmiştir; yani mümkünün doğasında olan, hangi durumun daha uygun olduğunu insanlara göstermek için.[16]

A.V. Ebû Seleme Semerkandi (10. yüzyıl, Matüridi'nin takipçisi)

İnanç ilkeleri (*itikâd*) genel olarak üçe ayrılır: Akılsal olarak zorunlu olan, mümkün olan ve imkânsız olan. Nimet veren Tanrı'yı bilmek ve bunun için O'na şükretmek zorunludur. Bunun tersine, nimet vereni görmezden gelmek (*küfr*) ise imkânsızdır. Mümkün kategorisinin içine ise, dinin koyduğu ölçüler girer. Örneğin kaç vakit namaz kılınacağı, ne kadar zekat verileceği böyledir. Akıl kendi başına, mümkünü zorunlu ya da imkânsız kategorilerinden birine indirgeme işini yapamaz. Bundan dolayı şeylerin hakikatlerini bilen peygamberlere ihtiyaç duyar.[17]

A.VI. Makdisi (10. yüzyıl, tarihçi ve Mutezili kelamcı)

Akılsal açıdan şeylerin hepsi üç kategoride değerlendirilir: Zorunlu, imkânsız ve mümkün. Ortada bir bina varsa bu binayı yapan bir ustanın olması gerektiğini, yazı varsa bunu yazan bir yazarın olması gerektiğini, 1 ile 1'in toplamının 2 olduğunu, yaşlıların bir zamanlar genç, gençlerin bir zamanlar çocuk olduğunu bilmemiz, aklen zorunlu şeylerdir. Ortada bir yazar olmaksızın bir yazının bulunması ise imkânsız olan bir şeydir. Çünkü ne akıl bunu gerektirir; ne de sanı buna izin verir. Bu, insan doğasına

16 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları 2003, s. 282. Türkçesi: *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2002.

17 Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, ed. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa: 1989, s. 9.

da aykırı olan bir şeydir. Mümkün kategorisine ise şunlar örnek verilebilir: Geçmiş yüzyıllar ve uzak yerler ile ilgili bize aktarılan şeyler, gelecekte gerçekleşeceği söylenen olaylar... Bunların hepsi aklen olasıdır; ama var olmamaları da mümkündür. Çünkü bunları doğrulamak da, yanlışlamak da söz konusudur.[18]

A.VII. Amiri (10. yüzyıl, felsefeci)

Aklın bir şey hakkında ulaştığı yargılar üçe ayrılır. Varlığı zorunlu olan, varlığı mümkün olan ve varlığı imkânsız olan. Akıl, Tanrı'nın insanlara verdiği kanıtların ilkidir [akılla insanlar Tanrı'ya karşı sorumludurlar]. (...) Aklın, bir şey hakkında söz konusu üç yönün dışında kalacak bir yargıya ulaşması düşünülemez. (...) Zorunlu (*vâcib*), var olması zorunlu olandır. Zorunlunun, herhangi bir durumda var olmayışı düşünülemez: 2 ile 2'nin çarpımı 4'tür. İmkânsız, var olmayışı zorunlu olandır. Imkânsızın herhangi bir durumda var oluşu düşünülemez. 2 kere 2, 5 edemez. Mümkün, ne var oluşu ne de var olmayışı zorunlu olandır. Mümkünü var olduğundan başka bir şekilde düşünmek, saçmalığa götürmez. Ali, ayakta da olabilir; oturuyor da olabilir. Bu bölümler içinde zorunlu da iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi **varlığı kendisi gereği zorunlu olandır ki, bu şanı yüce Yaratıcı**'dır. İkincisi, varlığı başkası gereği zorunlu olandır ki, bir çemberde merkezin varlığının, çembere bağlı olması buna örnektir.[19]

A.VIII. Ebu Cafer Tusi (11. yüzyıl, Şii kelamcı)

Akıl, tüm bilgilerin toplamından ibarettir. (...) Aklın yargıları üç çeşittir: Zorunlu, mümkün ve imkânsız. Zorunlu, her durumda varlığa gelmesi gerekendir. Allah'ın ezelden beri var olması, şeyleri kendileri yapan özellikler gibi (*sıfâtü'l-ecnâs*). Mümkün, varlığa gelmesi de gelmemesi de mümkün olan şeydir. Dünya içinde meydana gelen tüm değişimler böyledir; çünkü bunların olmamaları da olasıydı. Demek ki bunların olmalarını sağlayan bir Etken vardır. Nihayet imkânsız, hiçbir şekilde varlığa gelmesi söz konusu olmayandır. Bir şeyi o şey kılan özelliklerin değişmesi ve o şeyin başka bir şeye dönüşmesi kesinlikle imkânsızdır. Yine iki karşıtın

18 Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târîh*, ed. Clement Huart, Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye ts., I, s. 28-29.

19 Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbü't-Takrîr li Evcühi't-Takdîr, Resâilü Ebi'l-Hasen el-'Âmirî ve Şezerâtühû el-Felsefiyye* içinde, ed. Sabhân Halîfât, Ammân: Menşûrâü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye 1988, s. 304-305.

bir arada bulunması, iki cismin aynı zamanda aynı yerde olması durumları da imkânsızdır.[20]

İslam düşüncesinin farklı ekollerinden alıntılanan bu metinler göz önüne alındığında, üç aşamalı bir işlemin gerçekleştirildiği tespitini yapabiliriz. Bunlarda ilki ve en önemlisi, insan aklının gerek duyu organlarına dayanarak gerekse doğaüstü bir otoriteye dayanarak verdiği yargıların tümünü bir tek sistem içinde ele almak ve düzenlemektir. İşte bu aşamada Aristoteles'in *Organon*'da kipli önermeleri incelediği yerler bir çıkış noktası oluşturmak için yeniden tasarlanmıştır. Bir şey hakkında verilen yargının olumlu ya da olumsuz olması dinsel olan ve olmayan tüm önermelere uygulanabilen ilksel dayanağı sağlıyorken, bu önermelerin gerçekliğe ulaşma ya da ulaşmama noktasında zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üçlü bir düzeyinin olması da onların derecelendirilmesi ve sınıflandırılmasında temel bir işlev görmektedir. İkinci aşama burada ortaya çıkıyor. Nasıl ki iki kere ikinin dört etmesi mantıksal bir zorunluluksa, dinsel inançlara makuliyet kazandıran ilkeler de zorunludur: Ortada duran binanın bir ustanın eseri olması bir zorunluluktur (A.VI); demek ki evren denen devasa yapının da bir Yapıcısı olmalıdır. Ayrıca bu yaratıcı, her an var olmakla vasıflanmalı, bir an bile yokluğa uğraması söz konusu olmamalıdır (A.VIII). Böyle şanı yüce bir tanrıya nankörlük edip görmezden gelmek olmaz. Tanrı'yı bilip kabul etmek de "zorunlu yargı" kategorisi altına girer (A.V). Hatta bir adım daha atarsak, Tanrı'nın kendisi bile "zorunlu" olmalıdır (A.VII). Benzer şekilde imkânsız, hem akılsal hem dinsel olanaksızlıkların ifadesidir: İki karşıtın bir arada bulunması imkânsızdır. Öte yandan evrenin kendiliğinden meydana gelmesi (A.VI) ve evreni nimetle donatan Tanrı'yı inkar etmek (A.V) de imkânsızdır. Zorunlu ve imkânsız'ın içerikleri bu kadar kesin iken, mümkünün doğasıyla ilgili İslam düşüncesi açısından oldukça ilgi çekici bir açılıma rastlıyoruz ki, bu da bahsettiğimiz aşamalardan üçüncüsü: Aristoteles kipler mantığının sağladığı çatı bir zarf olmakla kalmıyor, önemli bir inanç ilkesinin kanıtlanması yolunda işlevsel hale getiriliyor: Peygamberliğin gerekliliği. Mümkün, doğası gereği, kararsızlık durumunda olmayı simgeliyor. Akılsal açıdan var oluşu da olmayışı da "hoş karşılanan" mümkünü, zorunlu ya da imkânsız kategorilerinden birine çekmek gerekiyor. Akıl bunu yapamayacağına göre

20 Tûsî, Ebû Cafer, *el-Mukaddime fi'l-Medhal ilâ Sınâ'ati 'İlmi'-Kelâm, er-Resâ'il el-'Aşr* içinde, ed. Muhammed Vâizzâde Horasânî, Tahran: İntişârât-ı İslâmî 1363, s. 83-84.

insan-üstü bir otorite devreye girmeli ve aklı istenen yöne sevk etmelidir. (A.IV, V). İnsanların peygamberlere olan gereksinimleri için ortaya konan dayanaklardan bir tanesi de budur.[21]

Arap mantıkçıları tarafından "el-cihatü's-selâse" (üç yön/kip) olarak adlandırılan zorunlu-mümkün-imkânsız üçlüsünün, Tanrı'yı da temsil etmesi sebebiyle en çok ön planda olan kavramı olan "zorunlu", Aristoteles mantık literatürü çevirilerinde başlıca "z-r-r" ve "v-c-b" fiil kökleriyle karşılanmıştır. Bu iki kavram, hem ontolojik hem de epistemolojik alandaki zorunluluğu ifade etmek için kullanılır. İslam'ın doğuşundan itibaren ilk birkaç yüzyıl içinde her iki kök birbiri yerine kullanılmaktaysa da, özellikle beşinci yüzyıldan sonra ikincisi baskınlık kazanmıştır. Bu dönemden sonra Tanrı'nın diğer adı "vâcibü'l-vücûd"dur (Zorunlu Varlık). Arapça sözlüklere bakıldığında "v-c-b" fiiline, güneşin batması (*vecebet eş-şems*), bir şeyin yere düşmesi ve birinin ölmesi gibi anlamlar verilir.[22] Halk dilinde yer bulan bu anlamlar, İslami bilimlerin sistemleşmeye başlamasıyla beraber yerini daha çok mantıksal alana bırakır. Fıkıh usûlünün (İslam hukuk metodolojisi) temel metinlerinden biri olan Şafii'nin *Risâle*'si v-c-b fiilini zorunluluk/gereklilik anlamında kullanır.[23] Tanrı'ya inanma ve ona şükretme gibi, dinin insanlar için gerekli gördüğü şeyler (vacip), insanın kendi aklını kullanarak da ulaşabileceği yargılardır; aklın doğasında olmaları nedeniyle akıl sahibi insanların bu konularda peygamberler tarafından bilgilendirilmelerine gerek yoktur. Bir başka açıdan da, zorunluluk, bu yargıların değişmez bir karakter kazanmasına (*lâ yecûzu fîhi et-tağyîr ve't-tebdîl*) yol açmaktadır. Yani, Tanrı'ya inanma gibi bir dinsel ilke zamandan zamana değişmeyecek, tüm insanlık tarihi boyunca aynı kalacaktır. Çünkü aklen zorunlu olan, dinen de zorunludur. Diğer tarafta insan için özü gereği kötü ve çirkin olan (*kabîh li-nefsihî*) küfür ve zulüm gibi edimler de, değişime uğramayan, ters-zorunlu hükümlerdir. Bunların mantıksal açıdan imkânsız'ı karşıladığı açıktır. So-

21 İslam düşüncesinde peygamberlere neden ihtiyaç duyulduğu "isbâtü'n-nübüvve" başlığı altında oldukça geniş bir şekilde tartışılmıştır. Burada ele aldığımız konu, bu literatürün sadece bir yönüne işaret etmektedir.

22 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn Müretteben 'Alâ Hurûfi'l-Mucem*, ed. Abdülhamîd el-Hendâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003, IV, s. 347; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, ed. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts, s. 4767. Kelime Kuran'da ise bir yerde kurban ibadeti bağlamında geçer (Hacc 22:36): "*fe izâ vecebet cünûbuhâ fe-külû minhâ*" (...Hayvan yan üstü yere düşüp öldüğünde artık onu yiyin...).

23 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye ts., s. 547.

nuçta, Tanrı'nın insana yardımının, kendi aklıyla karara ulaşamadığı bir sahada, yani imkân sahasında (*mâ yecûzu fi'l-akl*) anlam kazandığı belirginlik kazanacaktır.[24]

Yunan felsefesinden yapılan çevirilerin yoğunlaştığı dönemde *"vâcib/vücûb/îcâb"* gibi zorunluluğu bildiren terimler, çevirmenler tarafından tercih edilerek yoğun bir şekilde kullanılan sözcüklerdir.[25] Aristoteles mantığını Arapça konuşanlara tanıtma işini ilk üstlenenlerden, *Kelile ve Dimne*'nin de çevirmeni olan İbn'ül-Mukaffa, kelimenin kalıplaşıp Arapçadaki terminolojik anlamının oturmasında önemli bir adım sayılmalıdır. *El-Mantık* adındaki telifinde İbnü'l-Mukaffa, *Organon*'un harfi harfine bir çevirisini yapmayı hedeflemez; *Organon*'u oluşturan kitapları yeni bir ifadeyle özlü bir biçimde kurgulamayı tasarlar. İbnü'l-Mukaffa'nın böyle bir yol izlemesi, Aristoteles'in metinlerinin yer yer kapalı ve karmaşık hale gelen kısımlarının daha açık ve "kullanılabilir" formata dönüştürülebilmesine olanak tanımıştır. Aslında *Peri Hermenias*'ta dörtlü bir görünüm sunan kipler, açık bir şekilde üç olarak belirlenmiş ve Arapça'da en genel olarak "şeyler"i ifade eden *"umûr"* başlığı altına sokulmuştur. Zorunlunun bu şekilde, imkânsız ve mümkün ile birlikte bir arada değerlendirilmesi, günümüz kelam kitaplarına kadar gelen ve aklın yargıları olarak değerlendirilen genel formun yaygınlık kazanmasında belirleyicidir. Nesturi mezhebine mensup bir Hristiyan din adamı olan Fars Pavlus'tan (Paul the Persian) alıntıladığımız metin de, İbnü'l-Mukaffa'nın bu önemli tercihinin İslam öncesi Aristotelesçilik geleneğinde köklerinin olabileceği hakkında yerinde bir ipucu sağlamaktadır.

Aristoteles mantığının İslam düşüncesindeki dönüşümünün belki de en manidar yönü, kelam literatürü içerisinde karşılığını bulur. Belhli Mutezili kelamcı Ebu'l-Kasım Kabi'nin (ö. 931) öncülüğünü yaptığını düşündüğümüz anlayışa göre "üç kip", "aklın yargıları" (*kadâyâ el-'ukûl/el-kadâyâ el-'akliyye/*

24 Cessâs, Ebû Bekr, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, nşr. 'Uceyl Câsim Neşemî, Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf, 1994, III, s. 247. Bu değerlendirmeleri yapan Cessâs'ın Mutezili bir usûlcü olduğu hatırda tutulmalıdır. "Vacip, mümkün ve mümteni" üçlüsüne benzer yaklaşımların yukarıda alıntıladığımız Maturidi kelamcı/usûlcülerde de bulunduğu göz önüne alınırsa hüsün-kubuh konusunda Maturidilerle Mutezililer arasındaki temas, bu noktada da temel kazanmış oluyor. Bir başka usûlcü olan İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-İcmâ*'daki ifadelerinden bahsederek, fıkıh usûlünün bu konusunun mantıktaki kiplere karşılık geldiği yönünde fikirlerimin pekişmesine katkı yapan Yunus Apaydın'a teşekkür etmeliyim.

25 Afnan, Soheil M., *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic,* Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1968, s. 305-309. Bu gibi kavramların Grekçe hangi orijinal terimlere karşılık olarak kullandığını gösteren kapsamlı bir çalışma için: *Glossarium Graeco-Arabicum* (online), http://telota.bbaw.de/glossga/.

medârikü'l-'ukûl) başlığı altında klasik kelam metodolojisinin temel bir öğesi haline gelmiştir. Bu durumu yansıtan metinlerden bir tanesi önemli bir tarih kitabı (*el-Bed ve't-Târîh/Evrenin Başlangıç ve Tarihi*) yazmış olan ve Kabî'nin düşüncesini oldukça iyi bilen Mutahhar b. Tahir Makdisi'ye aittir. Bu kitabın ilk bölümünde metodolojik bilgilere (*fî tesbîti'n-nazar ve tehzîbi'l-cedel/ akıl yürütmenin ortaya konması ve diyalektik düşünmenin güzelleştirilmesi hakkında*) yer veren Makdisi, duyumsal (*hiss*) bilgilerden bahsettikten sonra bilgilerin derecelerine (*el-kavl fî derecâti'l-'ulûm*) geçer ve aklın sözünü ettiğimiz üç kategorideki yargılarını açıklar. Bu yöntemsel bakış açısının bu dönemden sonra oldukça genelleştiğini ve çoğu kelam kitabında işlendiğini rahatlıkla tespit edebiliriz. Ebu Cafer Tusi'den alıntıladığımız metin, bu durumun tipik bir örneğidir. Resim şudur: Üç kip, gerek ontolojik gerekse epistemolojik tüm yargı ve durumları içine alan genel bir omurgaya dönüşmüştür. Ve nihayet bu üçlü, Fahruddin Razi (ö. 1209) gibi büyük sistemci teologların eliyle birçok teoloji konusunun vazgeçilmez durakları haline gelmiştir.[26]

B. Zorunlu Varlık Olarak Tanrı

Tanrı'yı diğer var olanlardan ayıran nedir? İslam düşüncesinin ilk dört yüzyılını kapsayan klasik çağında Tanrı'ya dair araştırmaların arka plandaki başlıca ilgisi olan bu soru, Tanrısal mesaja muhatap olan kitlenin zihinlerinde başından beri yer etmiştir. Kuran'ın üslubu, evrenin mutlak hakim ve düzenleyicisi karşısında insan ve diğer varlıkların olduğunu hissettiren bir tarzda ilerler. Evren anlamına gelen "*âlem*" sözcüğü, çoğul olarak da (*âlemîn*) geçer. Kuran'ın ilk ayeti Tanrı'ya "alemlerin rabbi" olarak hitap eder. Bu söylem sebebiyle ilk dönem Müslümanlarının aklında, Tanrı ve O'nun karşısında duran/ona bağlı olan bir evren düşüncesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sonuçta ilk dönem literatüründe alem/evren sözcüğü, "Tanrı'dan başka her şey" şeklinde tanımlanır olmuştur.[27] Alemin temel özelliği ise, "*halk*" yani Tanrı'nın yaratmasına konu olmasıdır. Özetlersek, tüm var olanları Tanrı

26 Râzî'nin varlık görüşünün bu açıdan bir incelemesi için bkz. Kaya, Veysel, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi,* ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 453-472.
Bu bölümde gözlemlerimizi çoğunlukla kipler mantığına dayandırdık. İslam düşüncesinin varlık anlayışında Aristoteles'in kategorilerini göz önüne alan bir deneme için bkz. Kukkonen, Taneli, "Dividing Being: Before and After Avicenna", *Categories of Being* içinde, ed. L. Haaparanta, H. Koskien, Oxford University Press, 2012, s. 36-61.

27 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 222.

ve onun dışında yaratılmış olanlar şeklinde ikiye ayıran bir anlayışı tespit etmek mümkün.

Kutsal metnin, erken dönem Müslümanlarının zihinlerinde böyle bir bakış açısına yol açmasından daha doğal bir şey olmamalı. Ancak nedenleri ciddiyetle araştırılması gereken düşünsel kaygılar sonucunda Müslüman düşünürler, ilk dönemdeki bu anlayışı farklı bir platforma taşımışlardır. Tanrı'nın aleme olan etkisini mutlaklaştırmak için yoktan yaratma nosyonunu gündeme getirmişler ve çağlar boyu kelamın varlık anlayışını yansıtacak olan *hâdis-kadîm* (sonradan meydana gelen/evren-ezelî olan/Tanrı) ayrımı ortaya çıkmıştır.[28] Ayrımın en önemli vurgusu, kendisi yegane ezelî olan Tanrı'nın evreni bir noktada yokluktan varlığa getirmesi üzerindedir. Peki evrene "sonradan olma" karakterini veren nedir? Töz (*cevher*) ve ilinek (*araz*) ikiliğinden faydalanan kelamcılar, Tanrı dışındaki her şeyin bu ikisinden oluştuğu postulasını kabullenerek, ne tözün ne de ilineğin ezelilik ve ebedilik karakteri taşıdığı sonucuna ulaşırlar. Töz, hiçbir zaman karşıt ilineklerden (hareket-durağanlık, ayrılma-birleşme) ayrı kalamamaktadır. İlinek ise devamlı bir şekilde tözle birlikte olmak zorundadır. Bütün bunlar "sonradan olmaklık", yani teknik tabirle *hudûs* alametleridir. Sonuçta, Tanrı biricik ezelî varlık olmakla, mutlak olarak diğer varlıklardan ayrılmış oluyordu.

Kelamcıların Tanrı'nın yaratma edimini zamansal sonralığa kilitleyen tavırları, eleştirilerden hiçbir zaman tümüyle sıyrılamadı. Yahya en-Nahvi'nin (John Philoponus) (ö. 570 civarı) Aristoteles'e karşı savunduğu ve evrenin bir başlangıcı olması gerektiğini savunduğu tezler Müslüman filozoflarında da eleştiri oklarını üzerine çekti.[29] Geç antikite döneminde Aristoteles felsefesi bağlamında devam edegelen evrenin ezeliliği üzerindeki tartışmalara kelamcıların da katılmasıyla, evrenin başlangıçsız olduğunu kabul etmenin teolojik açıdan ne tür sıkıntılar doğuracağı ortak bir sorun haline geldi. Kelamcıların, Aristoteles takipçilerine karşı takındıkları tavır, yoktan yaratma tezini dinin bir ilkesi haline getirmek oldu. Hatta, evrenin yoktan yaratıldığını savunmayan birinin dinin sınırlarının dışına çıkacağı açık bir şekilde

28 Bunu en güzel yansıtan metinlerden biri İbâdiyye mezhebinin erken döneminde yaşamış bir mensubuna ait: Beşîr b. Muhammed b. Mahbûb (ö. 908?), *Kitâbü'r-Rasf, Selâs Resâ'il 'İbâdiyye* içinde, ed. Abdulrahman al-Salimi, Wilferd Madelung, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2011, 8: "Var olanlar iki kısımdır; kadim ve hâdis. Hâdis, daha önce yokken sonradan ortaya çıkandır (*mâ kâne ba'd iz lem yekün).* Kadim ise, hâdisi var eden (*muhdis*) Allah'tır."

29 Rashed, Marwan, "Al-Farabi's Lost Treatise *On Changing Beings* and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World", *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008), s. 19-58.

ifade edilmişti.[30] Aslında Gazali de felsefecilere karşı yazdığı meşhur reddiyesinde (*Tehâfütü'l-Felâsife*)[31] aynı duruşu sergiler. Yoktan yaratmaya inanmayan bir insanın, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu söylemesine imkân yoktur, der Gazali. Her iki tarafın birbirine karşı kılıçlarını çektiği böyle bir atmosferde farklı açılımlar aramak bir düşünce ekolü açısından, öncelikle siyasal açıdan risklidir. Ancak şu kesinlikle ifade edilebilir ki, deyim yerindeyse, adaptasyon mekanizması müthiş derecede gelişmiş bir sistem olan kelam disiplini, taviz verilmesi mümkün olmayan tek ilke olan Tanrı'nın yüceliği ve aşkınlığını sürdürmenin başka yollarını aramakla meşguldü. Bir tanrı anlayışı düşünün ki, Tanrı, varlığın en yetkin formuna sahip olsun ve tüm diğer varlıklar varlıkta kalmalarını her an Tanrı'ya borçlu olsunlar. Klasik dönemde yerleşmiş *hâdis-kadîm* ayrımına paralel olarak gündeme gelen *mümkin-vâcib* (mümkün-zorunlu) ayrımı, Kelamın daha sağlam bir "alternatif metafizik" kurmasının önünü açacaktır.[32] Temel önermesi "var olan, zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılır" olan bu metafiziğin, köklerini Aristotelesçi gelenekte bulduğu görüşündeyiz:

B.I. Arapça Themistius

"İmkân, O'ndan tümüyle uzaktır. O halde O, bu durumda zorunlu olarak (*zarûreten*) vardır. O'ndaki zorunluluk, var olduğu halden farklı bir durumda bulunmasının mutlak anlamda imkânsız olması anlamındadır."[33]

B.II. Katip Harezmi (10. yüzyıl, bürokrat)

"Yüce Tanrı, alemin var edicisidir. O, ilk sebep, ilk nedendir. Gerçek Bir O'dur; O'nun dışındakiler bir yönden ya da birçok yönden çokluk barındırır. Tanrı'nın kendine özel niteliği (*sıfatuhu'l-hâssa*) varlığının zorunlu olmasıdır; onun dışındaki diğer var olanların varlıkları mümkündür."[34]

30 Büstî, Ebu'l-Kâsım, *el-Bahs 'an Edilleti't-Tekfîr ve't-Tefsîk*, ed. İmam Hanefi Seyyid Abdullah, Kahire: Dârü'l-Âfâk el-Arabiyye, 2006, s. 63.
31 Türkçesi: *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2005.
32 Kelamın metafizik olma iddiasını inceleyen bir deneme için Türker, Ömer, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (2007/2), s. 75-92.
33 Themistius, *Şerhu Sâmsâytûs fî Harfi'l-Lâm*. Çeviriyi şuradan aldık: Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik 2011, s. 66. Krş. Aristoteles, *Metafizik, Lambda,* 1072b (zorunluluğun anlamları).
34 Hârezmî, el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye ts., s. 81. Harezmi Tanrı hakkındaki bu öz açıklamayı, Aristoteles'in metafizik hakkındaki görüşlerini özetlerken ortaya koyar.

B.III. Amiri (10. yüzyıl)

"Tanrı'nın varlığı, evrendeki diğer varlıklarınkine benzemez. Çünkü evrendeki var olanların varlığı mümkün iken, Tanrı'nın zâtı zorunlu olarak vardır. Aynı şekilde Tanrı'nın birliği de diğer varlıkların birliğine benzemez. Evrendeki varlıkların birlikleri birçok açıdan çokluğa maruz kalıyorken, Tanrı böyle şeylerden yücedir."[35]

B.IV. İbn Sina (11. yüzyıl)

"İnsan aklı, İlk Olan (*Evvel*) Tanrı'nın gerçek doğasını kavrayamaz. Bize göre, Tanrı'nın adı olmayan bir doğası vardır. Varlığın zorunlu olması, ya bu doğanın adının bir açıklamasıdır; ya da onun gereklerinden (*lâzım*) biridir. Aslında varlığının zorunlu olması, Tanrı'nın doğasının gereklerinin en özeli (*ehass*) ve ilkidir."[36]

B.V. Cüveyni (11. yüzyıl, Eşari kelamcı, Gazali'nin hocası)

"[Eşari kelamının] ilkelerinden bir tanesi de, sonradan olanların varlığa gelmesini mümkün kapsamından görmek ve varlığın zorunlu olması durumunu yalnızca Tanrı'ya atfetmektir."[37]

B.VI. Gazali (12. yüzyıl, *Filozofların Tutarsızlığı*'nın yazarı)

"Tanrı'yı tanrı yapan kendine has özellik (*el-hâssatü'l-ilahiyye*), kendisi dolayısıyla varlığının zorunlu olmasıdır. Tanrı'nın bu özelliği başka bir varlıkla paylaşması düşünülemez."[38]

Ezelî olan-sonradan olan ayrımından zorunlu-mümkün ayrımına geçmenin Tanrı'nın evren karşısındaki yüceliğini korumada nasıl sonuçlarının olduğunu kelamcılar, kendi literatürleri içinde süregiden tartışmalar yoluyla ölçeceklerdir. Sonradan olmak, evrenin yaratılış anından önce mutlak bir yokluğun olduğunu ve Tanrı'nın kendi belirlediği bir anda, koşulsuz iradesiyle evrene varlığını bahşettiğini öngörmektedir. Böyle bir yaklaşımın tehlikesi, Tanrı'nın yaratma edimini yaratılışın ilk anına yoğunlaştırmak ve doğadaki oluşun akışını kendi haline bırakmaktır. Gerçekten de, ilk yaratma sonrasında tözlerin bir çeşit zorunluluk kazandığını ve artık Tanrı'nın etkisine

35 Âmirî, Ebu'l-Hasen, *el-Emed 'ale'l-Ebed*, ed. E.K. Rowson, Beyrut: Dârü'l-Kindî 1979, s. 78.
36 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Füsûl mine'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi: Ayasofya, vr. 565a.
37 Cüveynî, *eş-Şâmil*, ed. F. B. 'Ûn, S. M. Muhtâr, İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969, s. 535.
38 Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, ed. Fadlu Şihâde, Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, s. 47.

ihtiyaç duymayacağını savunan Mutezile kelamcılarına hem felsefecilerden hem de kelamcılardan tepkiler yükselmiştir. Öyleyse, evrenin yaratılış anında Tanrı'ya duyduğu ihtiyacı tüm zamanlara yayan bir anlayış, eleştirilerin önüne geçebilir. Hem var olmaya hem de olmamaya eşit mesafede duran mümkün (*contingent*), tam bu noktada gündeme geliyor. Evren, mümkündür; kendi doğası gereği varlık planına çıkma ya da çıkmama noktasında bir tercihi barındırmaz. Bu tercihi yapacak olan güç, doğasına hiçbir şekilde imkânın bulaşmadığı, salt zorunluluk olan Tanrı'dır. İmkân gibi bir kavramın kullanılması, evrenin Tanrı'ya olan gereksinimini mantıksal kesinliği sağlayarak ortaya koyar.[39] Bu noktadan sonra kelamcılara atılacak bir adım kalıyor: Her sonradan olan, aynı zamanda da mümkün olandır (küllü hâdis mümkin). Evrenin özü gereği mümkün olması, teoloji ile felsefe arasında en tartışmalı konularından biri olan evrenin ezeliliği bağlamında iki zıt kanaatin oluşmasına da olanak sağlıyor. Her iki taraf da evrenin mümkün doğasına sahip olduğunu kabul etse de, bazıları mümkün olan evrenin bir başlangıcı olduğu tezinde ısrar ediyor. Bunların karşısında olanlar ise, evrene bir kez mümkün dendi mi zamansal bir başlangıcın olup olmamasının ikinci plana düştüğünü, evrendeki "ontolojik kırılganlığın" ona daima Tanrı'ya muhtaç olma karakterini sağladığını vurguluyor. Öbür yandan, Tanrı'nın zatı hakkında, sonradan olma ile imkân arasındakine benzer bir eşleştirme söz konusu: Ezeli olan Tanrı'nın aynı zamanda zorunlu olan Tanrı anlamına gelmesi. Birçok kelam kaynağında "Kadîm Teâlâ" (Yüce Ezelî Varlık) olarak betimlenen Tanrı, varlığının zorunlu olmasını hak eden tek varlık konumunu alıyor. Özellikle onuncu ve on birinci yüzyıl kelam metinlerinde "kadim"den kastedilenin varlığın zorunlu olması demek olduğu, çoğunlukla altı çizilen hususlardan biri. Kelamcılar zorunluluktan (*vücûb*) iki şeyi anlıyorlardı. Birincisi, Tanrı hakkında yokluğa uğramanın hiçbir zaman düşünülememesi. Böylelikle zorunluluğu hak eden, otomatik olarak hem ezeli (başlangıçsız), hem de ebedi (ileriye doğru sonsuz) olmayı hak etmiş olacaktır.[40] İkincisi, zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın bir sebebinin olmayışı. Kendi dışındaki varlıkların aksine, doğasında hem varlığa hem yokluğa eşit derecede yönelim (imkân) bulunmadığı için, O'nun bir yönünü diğerine tercih eden bir şeyin (*müreccih/muhassıh*) olması da akla aykırı olacaktır.

39 İslam düşüncesinde imkân kavramının mantık ve metafizik düzleminde mükemmel bir şekilde çözümlemesini yapan Türkçe bir çalışma için bkz. Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*.

40 Bunun ortak bir şekilde dillendiren metinler için bkz. İsfehânî, Râgıb, *el-İ'tıkâdât*, ed. Şemrân el-'Ucelî, Beyrut: Müessesetü'l-Eşref, 1988, s. 56-57; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 159; Râzî, Fahruddîn, *Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, ed. Ahmed Hicazi Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 2004, s. 91.

İmkân nosyonunun teolojik açıdan adaptasyonunun bu denli elverişli olması, aslında imkânın tanımından kaynaklanmaktadır. İmkân, basit bir şekilde bir şey hakkında varlık ve yokluk (*vücûd/lâ vücûd*, olmak ya da olmamak) yüklemlerinin eşit derecede olması ile tanımlanmıştır ve bu tanım tercih/tahsis (*particularization*) ilkesine[41] fazlasıyla önem veren kelami anlayışın odağı haline gelir. Tercihin olduğu yerde failin de olması gerekir; evrenin var oluşu da bir tercihse, o halde en büyük Fail'in varlığı kaçınılmazdır. Kelam geleneği, imkânın doğasının Tanrı'nın etkisine yaptığı göndermeyi sıklıkla gündeme getirir:

> B.VII. İbn Babeveyh (10. yüzyıl, Şii kelamcı)
>
> "Ezeli olan varlık [Tanrı] varlığında bir başka var ediciye ihtiyaç duymayandır. Bir başka deyişle varlık O'nun için yokluktan ağır basmıştır (*evlâ*); çünkü Tanrı'nın varlığı yokluğundan yeğ olmasa [mümkün olsa], ancak bir var edicinin müdahalesiyle varlığa gelecekti."[42]

> B.VIII. Nisaburi (10. yüzyıl, Mutezili kelamcı)
>
> "Ezeli olan bir varlığa hem varlığın hem yokluğun ilişmesi eşit derecede mümkün olsa, varlığın yokluğa üstün gelmesi ancak bir var edicinin var etmesiyle gerçekleşirdi."[43]

> B.IX. Bakıllani (10. yüzyıl, Eşari kelamcı)
>
> "Evrenin varlığa gelmeden önceki durumunu ele alırsak, onun varlığa gelmesinin imkân kapsamında oluşu [var olmasının da olmamasının da eşit oluşu], yaratıcıyı ispat için bir kanıttır."[44]

Gelinen nokta aslında, var olanların geneli hakkında ortaya konan zorunlu-mümkün ayrımının, evrenin Tanrı'ya varoluşsal bağlılığını sağlayacak şekilde dönüştürülmesinden ibaret. İslam düşüncesindeki bu yaklaşımı, Aristoteles

41 Kelamın tercih nosyonu hakkında fikir edinmek için bkz. Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 331-345.

42 İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1977, s. 303.

43 Nîsâbûrî, Ebû Reşîd, *Fi't-Tevhîd*, ed. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts., s. 224-225.

44 Cüveynî, *Şâmil*, s. 541.

külliyatının farklı yerlerinden koparılan ilkelerin (ki bu ilkelerin Aristoteles'te ya da Aristotelesçi gelenekte merkezi öneme sahip olduğu kesin) bağlam dışı bir şekilde teolojinin hizmetine sokulması olarak görmek mümkün. Ne var ki Müslüman filozoflar ve kelamcılar, bu çıkarımlarının kesinlikle bağlamsal olduğunu düşünüyorlar. Durumun böyle olduğunu gösteren ilgi çekici bir örnek mevcut. Aristoteles'in *Metafizik/Lambda*'da savunduğu şeyler, Müslümanlar tarafından Tanrı'nın varlığına yönelik bir kanıt olarak şöyle algılanıyor:

B. X. Arapça Aristoteles (krş. *Metafizik* 1071b3) (9. yüzyıl)

"Töz (*cevher*) üç çeşit şey için söylenir. Bunlardan ikisi doğal; diğeri de devinimsizdir. Öyleyse bu konu hakkında konuşmalıyız.

Kendisi devinimsiz olan, ezeli bir tözün var olması gerekir. Çünkü töz, diğer var olanlardan önce gelir. Tüm tözler bozuluşa uğrasa, var olan her şey bozuluşa uğrardı. Ancak devinimin oluşta ya da bozuluşta olması mümkün değildir; çünkü devinim devamlıdır. Yine, zaman da devamlıdır. Çünkü zaman olmasa, önce ve sonra gelenler varlığa gelemezler. Aynı şekilde, devinimin de zaman gibi birbiri ardına gelmesi gerekir (*muttasıla*). Çünkü zaman ya devinimin kendisidir; ya da ondan etkilenmektedir. Mekanda olan devinim dışında, birbiri ardına gelen başka bir devinim yoktur. Dairesel devinim buna bir örnektir.

Eğer edimde bulunmayan bir devindirici ya da bir etken olmasa, devinim de olmaz. Bu durumda kendisi bir edimde bulunmayan ama gücüllük barındıran şeyler var olur. Böyle şeylerin var olmasında bir fayda yoktur. Yine ideacıların (*ashâbu's-suver*) sandıkları gibi, ezeli tözler öngörmenin de bir faydası yoktur. Devinime gücü olan tek bir ilkeyi öngörmek de yeterli değildir. Aynı şekilde idealardan parçalar olması da. Çünkü edimde bulunmadığı sürece hareket olmayacaktır. Tözünde gücüllük olduğu halde etkin olsa bile ezeli devinimden bahsedilemez. Çünkü gücül varlığın (*el-mevcûd bi'l-kuvve*) edimde bulunmaması mümkündür. Öyleyse bu ilke gibi bir tözün etkin olması gerekir. Ayrıca bu tözlerin maddesiz olmaları gerekir. Çünkü bunlar ezeli olmalılar. Eğer ezeli başka bir şey varsa onun tözünün de edimsel olması gerekir.

Burada bir şüphe var. Sanılır ki edimde bulunan her şeyin edime gücü vardır; edime gücü olan her şeyin edimde bulunması gerekmez. Bu durumda da güç, edimden önce gelir. Eğer durum böyle olsa hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi. Çünkü mümkün, henüz var olmayan ama var olabilendir. Tüm şeylerin gücül durumda olması mümkün değildir. Şayet edimsel bir varlık ortada yoksa, bunların devinime geçmesi nasıl mümkün olur? Odun kendini devindiremez; bunu yapan marangozluk sanatıdır. Bundan dolayıdır ki Leikippos ve Platon gibi bazıları devamlı edimsel olan bir sebebin (*illet*) var olduğu görüşünde olmuşlardır.[45]

B.XI. Arapça Themistius (11. yüzyıl)

"Töz üç çeşit şey için söylenir. Bunlardan ikisi doğal, bir tanesi devinimsizdir. Görmekteyiz ki, devinimde olan şeylerin yönleri ve konumları birbirinden farklıdır ve her bir devinimde olan şey için bir devindiricinin olması gerekir. Eğer devindiricinin kendisi de deviniyor olsa, bu sonsuza kadar böyle gider (*fe-yeteselsel*). Böyle bir sonuca varılmaz. Öyleyse tüm bunların, kendisi devinmeyen bir devindiriciye dayanması gerekir. Bu devindiricinin özünde gücüllük (*ma'nen mâ bi'l-kuvve*) barındırması olası değildir. Çünkü öyle olsa, onu güçten (*kuvve*) edime (*fiil*) çıkaracak başka bir şeye ihtiyaç duyardı. O halde o, güçten edime doğru kendi özüyle deviniyor değildir. Bundan ötürü edim, güçten önce gelir; edimsel olan gücül olandan öncedir. Varlığı mümkün olan her şeyin (*câizün vücûduhû*) doğasında gücül bir anlam bulunur. Bu, imkân ve *cevâz*ın tam karşılığıdır. Öyleyse [imkânlık barındıran her şey] kendisiyle zorunlu olacağı bir zorunluya ihtiyaç duyar. Her devinenin, bir devindiriciye ihtiyaç duyması gibi. Sonuçta, varlığı kendisiyle zorunlu olan, varlığını bir başka varlıktan kazanmamaktadır. Aksine her var olan, varlığını edimsel olarak O'ndan alır."[46]

B.XII. Fahruddin Razi (12. Yüzyıl, Eşari kelamcı)

"Aristoteles ve izleyicilerine göre evren kendinden ötürü mümkün, başkasından ötürü zorunludur. Mümkünler bir ihtiyaç zinciri içerisinde, ne kendisi madde olan ne de maddî olan, kendinden ötürü zorunlu bir Varlıkta son bulurlar."[47]

"Gerek teologların gerekse filozofların bir çok çıkarımını dayandırdığı

45 Bedevî, *Aristû İnde'l-Arab*, s. 3-4 (çeviri bize ait). Bu çeviriyi krş. Aristoteles, *Lambda Metazifik Kitap 12*, çev. Kaan H. Ökten, Gurur Sev, İstanbul: Notos Kitap, 2012, s. 132-137.

46 Themistius'tan aktarım yapan: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâ'ûr, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993, s. 444-445. Türkçesi: Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

47 Râzî, Fahruddîn, *er-Riyâzü'l-Mûnika fî ârâ'i Ehli'l-'İlm*, ed. Es'ad Cum'a, Kayrevan: Merkezü'n-Neşr el-Câmi'î 2004, s. 86.

ilkelerden biri 'zorunluluk ve imkân' ilkesidir (*mukaddimetü'l-vücûb ve'l-imkân*). Bu ilke son derece değerli ve yüce bir ilkedir. Akıllı varlıkların ulaşabildiği son noktadır. Bu ilkeye göre var olan bir şey, ya zorunlu ya da mümkündür. Mümkün ise bir gerektiricisi [varlığını yokluğuna tercih eden bir şey] olmalıdır. Bu gerektirici de hem özü hem de nitelikleri açısından zorunlu olmalıdır. Eğer mümkün olsaydı, başka bir etkene gereksinim duyacaktı."[48]

Müslüman düşünürler, Aristoteles'in *Metafizik*'te ezeli bir tözün olması gerektiğine dair açıklamalarından şu akılsal ilkeleri ediniyorlar. 1. *Evrende gözlemlediğimiz her şey süregiden bir devinimin içinde olsa da, bunların dışında ezeli ve değişmeyen bir tözün var olması gerekir.* Gözlemlenebilir dünyanın sürekli bir değişime uğramakta olduğu açık. Evrenin yapıtaşı olan maddenin (*cevher/cüz/cism/ayn*) ya bir özelliğe ya da bu özelliğin karşıtına mutlaka ilişmesi gerekiyor. Maddi bir şey ya ayrılmaya konu olmalı, ya da karşıtı olan birleşme özelliğini barındırmalı; ya devinim halinde olmalı, ya da hareketsiz kalmalı. Her iki karşıttan kurtulup kendi başına varlığını sürdürmesi, maddi varlıklar için düşünülemeyecek bir durum. Karşıtların birbirinin yerine geçerek geriye doğru sonsuza dek uzaması (*teselsül*) aklın kabul edebileceği bir şey değil. Bir ilki saptamak gerek.[49] Çünkü sonsuz nedenler zincirinin bir tanesi koparıldığında kalan kısım yine sonsuz olacaksa, sonsuzun sonsuzdan büyük olması gibi mantıksal tutarsızlıkların içine düşülecektir. Son tahlilde, kendisi değişime konu olmayan bir ezeli-ebedi Varlık'ı öngörmek, bu mantıksal çıkmazların önüne geçmek için tek çare olarak durmaktadır. Bu Varlık'ın Tanrı olmaması için hiçbir sebep yok; çünkü hayat sahibi (*hayy*), bilen (*alîm*) ve dilediğini yapmakta özgür (*muhtâr*) bir Tanrı anlayışı, evrenin neden yoklukta değil de varlıkta olduğunu açıklamak için mükemmel bir örtüşme sağlıyor. 2. *Eğer her şey, varlığa çıkma potansiyelini barındırdığı halde kalsaydı, hiçbir şey varlığa gelmemiş olacaktı.*[50] Kelamın yoktan yaratma görüşü evrenin meydana gelmezden evvel mutlak bir yokluk içinde olduğunu varsayıyor, evrenin neden belirli bir anda varlığa geldiğini Tanrı'nın koşulsuz iradesine bağlıyordu. Yoktan var olan şeyin/şeylerin doğasında bir başka temel karakterin olduğunu tespit etmek, evrenin Tanrı'nın edimine her zaman hazır olduğunu ortaya koymaya yarayacaktır: İmkân (*imkân/cevâz*). Evren mümkündür; yani zaten varlık ile yokluk arasında durmakta ve bir tarafını diğerine tercih edecek bir Varlık'ın müdahalesini beklemektedir. Bu yönüyle, Tanrı evreni yokluk halinde de bırakabilirdi. Öyle olsa imkân ezeli-ebedi kalmış; hiçbir şey varlığa gelmemiş olurdu. Zaten evren meydana gelmeden önce geriye doğru giden sonsuz bir imkân durumundan bahsedilebilir. Ancak hiçbir şekilde, imkânın ve gücüllüğün (*bilkuvve*) ezeli olması, madde için ezeliliği mümkün hale getirmeyecektir: Ezeliyyetü'l-imkân lâ testelzimü imkâne'l-ezeliyye.[51] Yok (*maʿdûm*), ezeli olabilir. Herhalükarda o salt olumsuzlamadır (*en-nefyü'l-sırf*). 3. *Şeylerin gücüllüğü/imkânı*[52] *barındıran doğası, ahşabın bir zanaatkara ihtiyaç duyması gibi, bir Yaratıcı'yı gösterir.* Her ne kadar Tanrı dışındaki şeylerin ortak özelliği olarak tespit edilen "sonradan olmak" (*hudûs*), Tanrı ile evren arasına kesin bir sınır çiziyorsa da, onun Tanrı'ya olan ihtiyacını sağlamlaştırmada eksik kalıyor. Bir yapıcının eseri olduğuna şüphe olmayan evrenin (çünkü kelamcılar bunu bir aksiyom olarak kabul ediyorlar), hangi yönden Yaratıcı'nın etkisine bağlanması literatürde tartışılan bir konudur. "Etkene ihtiyaç duymanın nedeni" (*illetü'l-hâce ile'l-müeesir*) başlığı altında incelenen bu konuda, zaman içinde *hudûs*'tan *imkân*'a doğru bir yönelim söz konusu olmuştur.[53] Yani evren, *Muallim-i Evvel* Aristoteles'in de öngördüğü gibi, mümkün doğasını taşıdığındandır ki bir Yaratıcı'ya ihtiyaç duymuştur.

Tüm bu çıkarımlara elverişli olmasıyla Aristoteles metinleri, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan ana yöntemden birisi olan "imkân delili"ni (*ontological proof*) pekala ima etmektedir. Arapça Themistius'dan alıntılanan metinde (B.XI), *Lambda*'da söylenen şeylerin derli toplu ve Tanrı'yı kanıtlama amacına yöneltilen şekli rahatlıkla görülebilir. Büyük olasılıkla

48 Râzî, Fahruddîn, *Kitâbü'l-Erbaʿîn*, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 2004, s. 466.

49 Sonsuz nedenler zincirinin Aristoteles'te çürütülmesi için örneğin bkz. *Metafizik*, *Kitap II*, 994a-995a.

50 Bu ilkeyle ilgili olarak *Metafizik*'te bir başka yer için bkz. *Beta*, 1003a: "...Eğer öğeler sadece bilkuvve olarak varsalar, var olan her şeyin var olmaması mümkündür. Çünkü henüz var olmayan bir şey de var olma imkânına sahiptir. Çünkü varlığa gelen, var olmayandır ve yine çünkü var olma imkânına sahip olmayan bir şey, varlığa gelmez." Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 185-186.

51 Kelam klasiklerinde bu aforizmanın bulunduğu yerler için: Kaya, Veysel, "Alemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocazade'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildiriler*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011, s. 253-268.

52 Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofların gücüllüğü (*bilkuvve*), imkân ile bir tutarlar. Buna karşın zorunluluk da edimsellik (*bilfiil*) ile ortak anlamları içerir şekilde kullanılmıştır. Bir şeyin *bilkuvve* var olması demek, mümkün olması demektir; *bilfiil* olması demek ise zorunlu olarak var olmaktır. Daha fazla bilgi için, bkz. Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân*.

53 Tartışmanın bir özeti için bkz. Semerkandî, Şemsüddîn, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, ed. A.A. eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985, s. 159 vd.

–bir kaynak olarak doğrudan kullanmamış olsalar da– Aristoteles'in *Metafizik*'teki görüşlerinin bu yönünden haberdar olmalılar ki, Müslüman düşünürler imkân delilini Aristoteles'in kendisine atfetmişlerdir. Eşari kelamının en büyük sistemleştiricilerinden Fahruddin Razi'nin metinleri (B.XII) Aristoteles'e ait olarak görülen bu fikrin nasıl genelleştirilip özümsendiğini göstermesi açısından mükemmel birer örnektir.[54]

C. Gerçek Birliğin Sahibi Olarak Tanrı

Tanrı'nın birliği öğretisi, İslam'ın kendisini putperest Araplara karşı konumlandırmasına bağlı olarak, en çok vurgulanan inanç esasıdır. İnanç ve edim planında bir müminin sahip olması gereken temel özellik *tevhîd*, yani birlemedir. Tek Tanrı'ya inanılmalı ve tek Tanrı'ya ibadet edilmelidir. İlk başta putperest Arapları hedef alan öğreti, giderek Hıristiyanlığın çeşitli mezheplerine mensup din adamlarına da yönelir. İslam inancının savunusu üstlenen disiplinin (kelam) temel metinlerinden biri olan Bakıllani'nin *Temhîd*'i –Yakubi, Nesturi ya da Kıpti olsun– hiçbir Hristiyan ekolünün Tanrı'yı ortaklıklardan gerçek anlamda arındıramadığını, tam tersine zâtına yakışmayan nitelikleri O'na yüklediğini ayrıntılı bir şekilde kanıtlamaya çalışır. İslam'ın klasik döneminde görülen bu genel tavrın arkasında şu iddia yatmaktadır: Tanrı'yı gerçekten birleyen yegane öğreti, İslam'ınkidir. "Birlik"in (*vahdet*) bu denli İslam ile özdeş kılındığı bir zamanda, ortama başka bir aktörün dahil olması ilgi çekici sonuçlar doğurmuştur. "Birlik" konusu, Müslümanların kendi dillerine çevrilen Aristoteles metinlerinde de karşılaşılan ana temalardan biridir. Üstelik bu çevirileri, yukarıda adı geçen Hıristiyan ekollerine mensup çevirmenlerin gerçekleştirdiğini tekrar hatırlatalım. Bu çevirilerde sunulan birlik anlayışının hangi din/ekol açısından kullanılmaya daha elverişli olduğu (Aristoteles kimi destekliyor?), Hıristiyanların bu çevirileri yaparken tartışma içinde oldukları Müslümanlara gönderme yapıp yapmadıkları gibi konular, alanı geniş bu başlık içinde araştırmaya değer konulardır. Bu yazıdaki amacımızla sınırlı kalırsak, en azından şunu görmekteyiz: Aristoteles'in *Lambda*'da "bir" olanı açıklamaya girişirken kullandığı postula ("Bir, ya ilineksel olarak, ya da kendisi gereği söylenir"), özellikle İslam

54 Burada kelamcılar ile filozoflar arasında Tanrı-evren ilişkisi noktasında sert tartışmaların yaşandığını da göz ardı etmemek gerekir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik olarak kullanılan imkân delili, hem filozoflar hem de kelamcılar tarafından kabul görür. Ancak, filozoflara göre evren zorunlu olarak ve neden-sonuç ilişkisi içinde meydana gelmiş iken, kelamcılar Tanrı'nın seçme özgürlüğüne vurgu yaparlar.

felsefesi geleneğinde Tanrı'ya ait gerçek birliğin betimlenmesinde bir kalkış noktası olarak kullanılmıştır:

> C.I. Arapça Aristoteles (krş. *Metafizik/Lambda* 1015b-1017a) (9. Yüzyıl, Ustâs Çevirisi)
>
> "Bir (*el-vâhid*) ya ilinek (*araz*) türüyle söylenir; ya da kendisi gereği (*bi'z-zât*) söylenir. (...) Kendileri için konulmuş ayrımlarla birbirinden ayrıldıkları halde, cinsleri bir olanlara da "bir" denir. At, insan ve köpek örnekleri gibi. Yine bu anlamda, "tüm hayvanlar bir şeydir" denir. Bu tür birlik, "madde (*heyûlâ*) birdir" sözü için de geçerlidir. (...) "Bir" sözü, maddesi bir iken çok olan şeyler için de söylenir. Bu durumda bu şeyler ya başka bir şeyi etkilerler, ya o şeyden etkilenirler, ya başka şeylerle onlardan ayrılırlar, ya da onlara izafe edilirler. İlk olarak bir olan şeyler, tözleri bir olanlardır. Bunlar ya birleşme (*ittisâl*), ya form, ya da söz (*kelime*) bakımındadır." (...) Bir olanın gerçekliği (*enniyye*), sayıların bir ilkesi olmasıdır. Çünkü ilk ölçü (*mikyâl*), bir ilkedir. İlk olarak bildiğimiz şey, bize göre her cinsin ilk ölçüsüdür. Öyleyse her bir şeyin bilgisinin ilkesi, bir olandır. Ancak bir olan, tüm cinslerde aynı değildir. Bazılarında [ses] tonu (*irhâ*) bir iken, diğerlerinde seslendirilen şey birdir. Ağırlıkla ilgili olan bir farklı, devinimle ilgili olan farklıdır. Bir olan, tüm şeylerde ne nicelik ne de form bakımından bölünebilir. Nicelik bakımından bölünemeyene, kesinlikle bölünemezse ve bir konumu (*vaz'*) da yoksa, "birdir" denir; konumu varsa "işaret" (*alâmet*) denir. Bir şekilde bölünebilir olan, "doğru"dur. İki şekilde bölünebilir olan "yüzey"dir. Tüm üç boyutta bölünebilir olan "cisim"dir (*cirm*). Tersine söylersek, iki çeşitte bölünene "yüzey", bir çeşitte bölünene "doğru", nicelik olarak hiçbir şekilde bölünmeyene "işaret ve bir", bunların içinde konumu olmayana "bir olan", nihayet konumu olana ise "işaret" denir. Yine şeyler, sayı olarak bir (*vâhid bi'l-aded*), form olarak bir (*bi's-sûra*), eşitlik bakımından bir (*bi'l-müsâvât*) ve cins olarak bir (*vâhid bi'l-cins*) olabilir."[55]
>
> C.II. Kindi (9. yüzyıl, felsefeci)

55 İbn Rüşd, *Tefsîrü Mâ Ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges, Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, II, 523; 541; 543-544 (çeviri bize ait). Aristoteles'in "bir" kavramını açıkladığı diğer yerleri ve bunların İslam düşüncesindeki izdüşümlerini çok iyi inceleyen bir yer için bkz. Kraemer, Joel L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden: Brill, 1986, s. 179-184.

"Anlattığımız gibi, bazen bölünmeyen nesneye "bir" denir. Bu nesne ne bilfiil ne de bilkuvve bölünebilir. Söz gelimi elmas taşı sert olduğu için bölünmez; buna rağmen bir cisim olması açısından zorunlu olarak parçaları vardır; dolayısıyla çokluk ifade eder. Bazı nesneler de çok küçük olduğundan ve onu bölüp parçalayacak alet bulunmadığından "bölünmez" diye nitelenir. Bununla beraber o, ne kadar küçük olursa olsun bir niceliktir ve parçaları vardır, dolayısıyla çokluk ifade eder. Sürekli bölünen nesnenin her parçası bütünün özelliğini taşıyorsa, o da bilfiil bölünmeyen nesneler kategorisine girer. Tüm kesintisiz nicelikle böyledir. Bununla cisim, yüzey, çizgi [doğru], mekan ve zamanı kastediyorum. (...) "Bir" terimi Muhammed, Said ve gözcü gibi insanlara, at ve deve gibi hayvanlara -yani bilfiil veya bilkuvve olarak bölününce kimliğini (*zât*) yitiren varlıklara- yüklenir. Aynı şekilde formu bulunan doğal veya ilineksel olan her şahsa yüklendiği gibi tür, cins, fasıl, hassa ve araz-ı âmm'a da yüklenir. Bunlardan herhangi biri bölününce artık o, o değildir. Bunlar birleşikleri itibariyle çokluk ifade ettiği gibi, sürekli bölünmeleri halinde kesitleri itibariyle de çokluk ifade ederler. İşte bunların hepsine "bir" denir. (...) Anlattıklarımızda ortaya çıkan şudur: "Bir" terimi ya zâta veya araza yüklenir. Araza yüklenen "bir" ya ortak isim, ya eşanlamlı isim ya da birçok arazı toplayıcı türden olan birdir. Sözgelimi bir adam hem katip hem de hatip ise, "katip ve hatip birdir" denilir. Veya bir insan aynı zamanda katip ise, "insan ve katip birdir" denilir. Zâta yüklenen bire gelince, anlattığımız şekilde birin yüklendiği geriye kalan herşeyi yani cevheri bir olan her şeyi kapsar. Bu birin ilk taksimi ya kesintisizliktir ki bu, maddeye tekabül etmektedir; ya formdur ki bu, türe tekabül etmektedir; veyahut cinstir ki bu, ilke tekabül etmektedir. (...) Gerçek Bir, kategorilerin hiç birine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll [bütün], cüz [parça], cemi [tüm] ve ba'z [bazı] değildir. O, başkasına nispetle bir değil, tersine mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. (...) O, gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O, salt birdir. Yani O, Birlik'ten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır. Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir, zât itibariyle bir olandır ki O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur. (...) Birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin ilk sebebi gerçek Bir'dir ki O, birliği başkasından almış değildir. Çünkü başlangıçtan itibaren sonsuza dek varlıkların birbirinin sebebi olması imkânsızdır. Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek Bir'dir. Birlik ifade eden diğer bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil, mecazi birdir."[56]

C.III. Hamidüddin Kirmani (11. yüzyıl, İsmaili düşünür)

"Birleme (*tevhîd*) iki şeyi gerektirir: Birleyen (*muvahhid*) ve birlenen (*muvahhad*). Birleyen, bir olanın yapıcısı; birlenen ise nesnedir. Bir, çeşitli anlamlarda söylenir. Birincisi, bir şey kendisini diğer şeylerden ayıran özünün sonluluğu açısından birdir. Duyumsal şeylerin cisimleri böyledir. Bu çeşitteki bir, sınırları olduğu için mümkün varlık kategorisine girer. İkincisi, bir olan, kendisinde olup da başkasında olmayan özellik dolayısıyla birdir. Mıknatısın demir çekme özelliği böyledir. Söz konusu özelliğin sadece kendine ait olması nedeniyle bu da mümkün kategorisindedir. Üçüncüsü, bir olanın öz anlamında bir olmasıdır. Siyahlık, beyazlık gibi niteliklerin özleri/doğaları böyledir. Bu tür birler de varlıklarını başkalarına borçludurlar. Bu tür bir olanlar da mümkündür. Son olarak, bir olan genel anlamda bir olur. Genel anlamda bir olan, ikilik özelliğini dışarıda bırakır. Tüm bu çeşitlerin incelenmesinden ortaya şu çıkar: Bunların hepsi mümkün varlıktırlar. Yaratıcı'nın tüm bunların ötesinde olması gerekir. Tanrı bir olmaktan ziyade, birliği yapandır (*muvahhid*). Şeylere bir olma özelliklerini O vermektedir."[57]

Aristoteles'in varlıklara yüklenen bir nitelik olarak "bir"in hangi anlama geldiğine dair incelemeleri Müslüman felsefeciler nezdinde, Tanrı'nın zâtı hesaba katılınca hayati öneme sahip olan bir dikotomiye indirgeniyor: Birlik ve çokluk. Aristoteles'in müslüman takipçilerinin izahlarından şu sonuç çıkıyor: "Bir" olma niteliğini birçok şey barındırsa bile, eninde sonunda bir yönden çokluğa uğramaktan azade kalamıyor. Birliğin gerçek anlamda yegane sahibi olan Tanrı ise, doğalarına çokluk illetinin bulaştığı tüm sahte birliklerden yüce olan mutlak Bir (C.II). Yeni-Platonculuğun İlk İlke (*el-Evvel, el-Mebde'ü'l-Evvel*) hakkındaki anlayışından ciddi etkiler taşıyan bu sunum-

56 Kaya, Mahmut, *Kindi Felsefi Risaleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 179-182. Alıntıda küçük değişiklikler yapıldı.
Kindi'nin buradaki görüşlerinin takipçileri ile karşılaştırmalı olarak incelenmesi için bkz. Kaya, Veysel, "Kalam and Falsafa Integrated for Divine Unity: Said b. Dadhurmuz's (5^{th}/11^{th} Century) *Risala fi l-Tawhid"*, *Studia graeco-arabica* 4 (2014), s. 65-123.

57 Nasr, S. H., Aminrazavi, M., *An Anthology of Philosophy in Persia*, Londra: I. B. Tauris, 2008, II, s. 203-204. Çeviride kısaltma yapıldı.

da Gerçek Bir'e, Aristoteles metinlerinin ima etmediği farklı bir ontolojik görev verilmekte: Kendisi dışındaki var olanların birliklerini temin etme. (C.II, III) Bu yazıda "zorunlu varlık olarak Tanrı" başlığı altında değindiklerimiz hatırlanırsa, şeylere zaten varlıklarını bahşeden Tanrı (*efâde el-vücûd*), onların birliklerini kazanma noktasında da tek merci konumuna yerleşiyor. Tanrı böylece, varlığın ve birliğin ilkesi/yaratıcısı olmuş oluyor ki, İslam felsefe geleneğinin hakkı yenmiş önemli bir kolu olan Kindi ve onun Amiri, Said b. Dadhürmüz gibi takipçilerinde Tanrı'nın bu yönü kuvvetle vurgulanmakta. Bu ekolün metinleri dikkatle incelendiğinde birlik (*vahde, vahdâniyye*), basit bir şekilde bir/tek olmaktan ibaret bir kavram değil; bir şeyin birliği aslında onu kendisi yapan kimliği (*identity*) anlamına da geliyor. Şeyler "bir" olmalarıyla, yani kendilerine özel olmalarıyla başkalarından ayrılıyorlar. Birlik bu şekilde anlaşıldığında İslam felsefesinin çetrefilli konularından sayılan ve genelde İbn Sina ve sonrası için dikkate alınan varlık-mahiyet ayrımı tartışmasının (*essence-existence distinction*) bir başka yönü de ortaya çıkmış oluyor.

Sonuç Yerine

İslam düşüncesi tarihinde doğrudan Aristoteles külliyatı üzerine yapılan şerhlerin sınırlı sayıda olması, pek bir anlam ifade etmez. İbn Rüşd'ün yorumlarının Batı düşüncesinde yaptığı etki –bu etki ne kadar derin olursa olsun–, Aristoteles ve ortaya koyduğu düşüncelerin İslam dünyası içerisindeki serüveni hakkında fikir veremez. Doğru bir gözlem yapabilmiş olmak için, ana akımların tarihsel seyrinin dışına çıkmak ve yapının çalışmasını sağlayan, ayrıntıdaki mekanizmaları irdelemek gerekir. Evrenin var oluş amacı hakkında bütüncül bir söylem geliştiren sistemler ve de özellikle dinler, araçsal ilkelerden çok amaçlarla ilgilenirler. Epistemolojik bir problemin çözümü için tasarlanan bir nosyon ve ilke, bu sistemler için apayrı bir planda işlevsellik kazanabilir ve merkeze oturabilir. Aristoteles örneğinde görüldüğü gibi bu, Aristoteles'in felsefenin alanından çıkarıp tüm bilim ve disiplinlere mal edilmesi sonucunu da doğurabilir. Aristoteles'in sözlerinin bağlam dışına çıkarılması, düşünce tarihinin kendi iç işleyişinde doğal karşılanması gereken bir durumdur. Benzetme yerindeyse, bir dinin mabedini yüzlerce yıl ayakta tutan şey, onu ele geçiren diğer bir dinin hizmeti için iş görmesi olmalıdır. Bağlam dışı Aristoteles, yaşayan Aristoteles'tir; yani bizim örneğimizde Aristû'dur.

Bu manzaradan İslam felsefesi tarihi adına çıkarılacak sonuçlar da mev-

cut. İslam felsefesi tarihinin yazımı şimdiye kadar belirli isimlerin köşe taşı yapılmasıyla gerçekleştirildi. Daha önce Gazali ve İbn Rüşd böyledi; şimdilerde ise İbn Sina böyle bir yere yerleştiriliyor (birçok çalışma ve araştırmanın daha isminde İbn Sina öncesi ve sonrası/ "Before and After Avicenna" ayrımı yapılıyor). Hele bu mutlaklaştırmaların, İslam düşüncesinde felsefe faaliyetinin hiçbir zaman sona ermediğini kanıtlamış olmak için yapılması hiç de akıl kârı değil: Kelamın felsefileşmek için İbn Sina'ya ihtiyacı yoktu; bir tümel ilim olarak (salt tartışma değil) kelam zaten başından beri felsefi idi. Doğru olan, isimlerin değil, problem ve ilgilerin merkeze alınmasıdır. Böyle bir perspektif bazı büyük ve gerçekten etkili isimleri silikleştirme tehlikesi taşısa bile, İslam düşüncenin tüm disiplinlerinde işleyen ortak dinamikleri görmek için elzem. Bu yolla aslında, İslam düşüncesinin felsefe tarihine olan katkısı daha köklü hale geliyor. İslam düşüncesinin katkısı belirli akımları bütün olarak tevarüs etmesinde değil, temel bir takım ilkeleri işlevsel hale getirerek yaşatmasında ortaya çıkmış oluyor.